RUMBOS INDÓCILES: NORBERT ELIAS Y LA TEORÍA DEL SÍMBOLO

Raymundo Mier*

El lugar de la Teoría del símbolo en la obra de Elias

Cerca del final de su vida, Norbert Elias emprende un trabajo singular cuya necesidad se había quizá esbozado en su trabajo previo a través de breves y fragmentarias evocaciones, argumentos apenas bosquejados, alusiones a tareas futuras o discusiones y afirmaciones cuya reiteración no era sino el signo de la evidente dificultad para ofrecer un desarrollo lúcido en torno de los territorios enigmáticos que emergían en la reflexión sociológica. Esbozada una y otra vez a lo largo de su obra, a veces implícita, a veces delineada en bocetos incompletos, a veces sólo vislumbrada como un reclamo que se formulaba desde un horizonte al mismo tiempo fundamental y tardío, la tentativa de una aprehensión antropológica del proceso humano había sido postergada. Finalmente, emergió tomando como eje uno de sus temas recurrentes, implícita o explícitamente: el lenguaje, las categorías, las arquitecturas complejas del conocimiento, la transformación dinámica de los modos de nombrar, de designar, el carácter creador e instrumental del lenguaje, la posibilidad de incidir en los propios actos a partir de la distancia que los signos nos imponen con respecto a la materia que designan. La antropología habría de surgir de una *Teoría del símbolo*. En su libro *Über die Zeit (Sobre el tiempo)* da una expresión nítida a esta expectativa:

> Aquí es preciso señalar de paso esta carencia en el conocimiento y añadir unas palabras sobre la dirección en la que tal carencia puede encontrar una satisfacción. Se requiere para ello una teoría del símbolo social. A ella me he referido previamente bajo el nombre de una quinta dimensión. Los hombres se han figurado

---

* Raymundo Mier es profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

> en el espacio y en el tiempo y pueden en todo momento localizar su posición correspondiente en estas cuatro dimensiones. Pero esto no basta. Como quinta dimensión se incorpora en los hombres y en todo lo que experimentan y hacen, la determinación de sus derroteros a lo largo del universo simbólico en el cual viven los hombres unos con los otros. Un evidente representante de esta dimensión es el lenguaje, como símbolo comprehensivo, complejo, creado humanamente, que puede diferenciarse de una sociedad a otra y que sirve tanto para la comunicación entre los hombres como para su orientación. [Los símbolos humanos] están siempre en devenir; se desarrollan en una dirección u otra, ya sea para acrecentar su cercanía a la realidad y su objetividad, ya sea para fortalecer su carácter como expresión de los afectos humanos y fantasías, en el sentido de su síntesis ampliada o restringida (1988: 112).

La empresa, apenas bosquejada en muy distintos momentos de la obra de Elias, será emprendida más tarde y constituirá la contribución final a nuestra imagen del hombre. Concluido poco tiempo antes de la muerte de Elias y en condiciones peculiares de redacción y revisión, ese texto acentúa, quizá, uno de los aspectos más inquietantes en sus concepciones previas e ilumina con una luz inusitada la obra de su vida. Más que un punto terminal, una síntesis pedagógica, un recuento de certezas acumuladas, es la exigencia última y más extrema de lucidez ante los desafíos cruciales e irresueltos, es la enumeración y el despliegue analítico de los enigmas, las tareas, las oscuridades y los horizontes de la reflexión sobre los símbolos. Así, esta obra es simultáneamente síntesis, depuración, apertura, ahondamiento de las tensiones polémicas de su producción, afirmación de la precariedad de las certezas, de la firmeza provisional de las certidumbres, pero es también una afirmación del sentido ético del pensamiento y una expresión viva de una tentativa habitada al mismo tiempo por una exigencia extenuante –acaso producto de una tensión extrema– de distanciamiento y de compromiso –como había descrito él mismo–, es decir, de objetividad y de fe, de exigencia rigurosa de síntesis categorial y de valoración, de pasión y acaso de escepticismo. Elias pone en acto su propia visión sobre el trabajo intelectual, sobre la tensión, sobre los equilibrios frágiles inherentes a la tentativa humana de construcción de los saberes, las disciplinas, los valores, del proceso civilizador en general. La mirada de Elias no está exenta de una inflexión irónica hacia las pretensiones de la clausura de los universos de saber, pero es al mismo tiempo una confirmación de la tenue luminosidad de nuestras construcciones, es una invectiva, gentil pero implacable, de la arrogancia de nuestras ámbitos disciplinarios y sus pretensiones totalizantes, pero es la afirmación paradójica de un reclamo de disipación de las fronteras disciplinarias y la declaración de la vocación reflexiva sobre el proceso civilizador, de la necesidad de una

visión orientada a una totalidad integradora. La obra de Elias, y quizá la *Teoría del símbolo* en particular es un ejercicio limítrofe de la comprensión capaz de conjugar la pluralidad de los saberes dentro de los propios horizontes de la exigencia de una iluminación múltiple del proceso civilizatorio; tentativa que habría de marcar su obra desde su impulso inicial más exigente y ya entonces de una amplitud casi inconmensurable: *El proceso de la civilización*.

Ese singular texto final, escrito en lengua inglesa, desarrolla, a través del hilo conductor de la reflexión sobre el símbolo, la apuesta más radical quizá de toda su obra: el bosquejo de una *antropología cultural* edificada enteramente sobre esa "quinta dimensión" (Elias) que se añade a las cuatro de espacio-tiempo que enmarcan la experiencia humana: lo simbólico. Es una antropología que no desdeña la interrogación sobre las condiciones y las transformaciones genéticas y biológicas del vínculo humano, además de que hace patente la fe obstinada en la naturaleza sistémica del lenguaje. Su mirada es capaz de admitir la integración compleja, del trayecto dinámico de los procesos sociales que involucra tanto la acción reflexiva de los sujetos en la génesis de la conciencia de sí, como una consideración minuciosa de las *figuras* en permanente creación y recreación incesante que articulan los vínculos con los otros, desde el diálogo cara a cara hasta las formaciones grupales y los vastos conglomerados nacionales en una multiplicación compleja de niveles de articulación de la dinámica social y su transformación constitutiva de la historia. Se trata entonces de una antropología singular, al margen de la arrogancia de un estructuralismo presa de la confrontación irresoluble con su propia esterilidad especulativa, y lejano, asimismo, de la sequedad, del despotismo soterrado propio de las fantasmagorías académicas de una antropología alimentada por un cientificismo precario. La obra de Elias, distante del simulacro académico prevaleciente, adquiere una resonancia que ilumina el perfil sombrío del despotismo contemporáneo de los saberes instituidos. A la luz del trabajo de Elias, la antropología aparece entonces como el resultado de una síntesis progresiva –en términos de Elias– de la reflexión sobre la génesis e instauración de las categorías que llevan a concebir la identidad propia en términos de control de sí, no menos demandantes que las que buscan comprender la creación y la preservación de los vínculos regulatorios entre sujetos o las que rigen la aprehensión de las determinaciones biológicas de la comprensión y la acción humana, así como la fuerza imperativa de las síntesis transmitidas a través de las figuras sociales del diálogo. La naturaleza *sintética* del saber antropológico, de la comprensión misma de la cultura, no puede emerger sino de un momento de autorreflexividad sobre la construcción conceptual misma, sobre la génesis,

implantación, transmisión y desarrollo de los recursos simbólicos para nombrar y aprehender las propias tensiones que se expresan conceptualmente en la tentativa de reconocer el lugar complejo del sujeto en la trama dinámica de vínculos de lo social y enfrentado a las transformaciones incesantes del entorno.

Emancipación simbólica: la invención reflexiva del tiempo y la posibilidad misma del distanciamiento

Desde las páginas iniciales de una de sus obras tempranas y, no obstante, más significativas, *El proceso de la civilización*, al interrogarse sobre las transformaciones drásticas del proceso humano, al buscar explicitar los impulsos que desembocan en la vasta variedad de las experiencias individuales y colectivas, en la génesis de los distintos perfiles de las personalidades involucradas en cada transformación histórica, Norbert Elias introduce plenamente los temas del tiempo y la metamorfosis. Recoge así y da relieve a la pregunta radical y enigmática de la génesis. En aquel momento, ese reclamo de esclarecimiento del origen de la civilización aparecía como un gesto intempestivo y acaso anacrónico. Desdeñado por el estructuralismo, marginado de la reflexión política por la urgencia crítica de las sociologías contemporáneas, o sofocado y desplazado al lugar de lo meramente especulativo por el impulso de nuestras disciplinas –siempre husmeando por el reconocimiento a una cientificidad canónica– a destacar las formas regulares y las "leyes" inherentes a las sociedades, el tema de la génesis y el carácter procesual de la civilización permaneció durante largo tiempo entre el espectro de los problemas insustanciales. Al tema de la evolución y la mutación cualitativa del proceso humano se le privó de legitimidad académica. Se le consideraba una derivación acaso ilegítima, "rebasada" de las ideologías o las apuestas ilusorias de un evolucionismo o un psicologismo en permanente demolición y políticamente sospechoso. Su relevancia fue confinada a regiones singulares de la biología o la antropología física y fue apartado definitivamente del espectro de las preguntas relevantes en la antropología, la sociología o la lingüística contemporáneas. Ya en el prólogo a ese libro temprano (1936) en *El proceso de la civilización*, Elias reconoce la clausura en la que se precipitaron las disciplinas contemporáneas al excluir de sus interrogantes el sentido de las nociones de *tiempo* y de *génesis*:

> Tal vez pueda aparecer, en una primera instancia, que es una complicación innecesaria preguntarse, ante una figura histórica, por su génesis. Pero si, como

todo fenómeno histórico, tanto las actitudes humanas, como las instituciones históricas ocurrieron de hecho alguna vez, ¿cómo pueden las formas de pensamiento apuntar de manera simple y orientada a su resolución, cómo fue que todos estos fenómenos por una especie de abstracción artificial fueron apartados de su flujo natural e histórico, que se les privó de su carácter de movimiento y de proceso, y cómo se buscó aprehenderlos como figuras estáticas independientes de su camino en el que surgieron y se transformaron? (1976: vol. I, LXXVII).

Esta expresión temprana de sus preocupaciones contiene ya un esbozo –en trazos muy gruesos e inciertos– de lo que habría de ser la trayectoria de su pensamiento. Asume con particular autonomía una tesis singular. En ese momento se vislumbra apenas una respuesta a la pregunta sobre las determinaciones sociales, históricas, del pensamiento que orillan a la primacía de las concepciones estáticas de la civilización. Esta pregunta encontrará sólo más tarde una respuesta que parecía emerger de la tradición misma del pensamiento europeo, pero que adquiere en Elias matices inesperados: uno de los factores que transforman las concepciones mismas de la dinámica social es la propia historicidad, el cambio y el nivel de "abstracción" de los conceptos de tiempo y de génesis. Esa circularidad acaso adivinada apenas siglos atrás por Vico, y que se convertirá en un *leitmotif* agobiante en el historicismo, habría de llevar, sin embargo, a Elias a una imagen inaugural de la dinámica misma de la creación social de las categorías.

Tres condiciones, fruto del vuelco evolutivo inherente a la especie humana, constituyen en apariencia el punto de referencia irreductible del "evolucionismo" de Elias. Es la concurrencia de esas condiciones, innatas en el ser humano, a partir del vuelco evolutivo que engendra la especie, de donde parece tomar su impulso el proceso humano en su vastísima complejidad. Una primera condición es la capacidad de aprehender patrones; la segunda es la de representarlos simbólicamente, dando a los símbolos la doble función de orientar la acción concreta y de constituirse en materia del vínculo comunicativo; la tercera es la posibilidad de experimentar la *reacción de alarma generalizada*, una disposición incierta, indeterminada en sus perfiles fisiológicos y emotivos, sometida a su vez a la capacidad para contener las acciones, postergar su realización, es decir, la disposición para diferir y orientar las respuestas. Esta posibilidad de suspender los actos, de introducir una demora entre la señal de peligro y su respuesta, de tejer un velo afectivo capaz de mitigar la violencia de la secuela, no era sino la posibilidad de asumir una experiencia modulada por la aprehensión de las relaciones en un ámbito y una situación específicos y, al mismo tiempo, sustraerlos de su movimiento propio, de ese tiempo y espacio, y comprenderlos a partir de los

sedimentos de otras experiencias propias o ajenas. La conjugación de acciones, su organización, su ritmo y su demora no hace surgir como experiencia una mera yuxtaposición o una secuencia informe de operaciones cognitivas, sino algo más intrincado: estas operaciones, al articularse, se transforman, alteran su relación con la realidad, establecen vínculos entre ellas, edifican jerarquías, dan lugar a otras categorías, se modifican reflexivamente para aparecer como una conciencia de lo singular y, al mismo tiempo, dar a esta conciencia una materia representable, autónoma en términos de símbolos. Pero no son sólo el mundo, los objetos o los otros quienes se ofrecen como referencia de la simbolización sino el individuo mismo que se dibuja así en una posición particular en la trama cambiante, frágil, de la figura que trazan los vínculos mediatos e inmediatos, tensiones de poder que dan su sentido a la situación.

Así, la génesis del conocimiento no se produce simplemente mediante una composición lógica de los lenguajes, sino a través de un trastocamiento incesante de las operaciones cognitivas en todos los niveles de formación, en una amplia gama de calidades que recurren a materias distintas de manifestación –imágenes, flujos de pensamiento silencioso, juegos de sonoridades, trazos, gestos, etcétera–. Estas expresiones, por el hecho mismo de su surgimiento, se sedimentan en la experiencia, modifican la memoria, recomponen el universo de la representación simbólica, dislocan cualquier perseverancia programable o anticipable de los patrones de elaboración cognitiva. El desenlace de esta elaboración categorial tiene un doble efecto en la experiencia individual y colectiva; al mismo tiempo le permite al sujeto distanciarse de la situación misma, le otorga a la representación y a la acción derivada de ella una autonomía, pero edifica cognitivamente un orden jerárquico de las constelaciones de categorías y sus relaciones que se inscribe a su vez, dinámicamente, en la trama de todas las representaciones previas. "La conducta lingüística humana presupone en más de un aspecto una capacidad comparativamente elevada de distanciarse uno de su propia situación momentánea" (1994: 99).

Así, se abre para el sujeto la posibilidad de representarse lo real no como un conjunto de presencias, sino de relaciones entre presencias, acontecimientos o relaciones virtualmente ausentes o inexistentes, de anticipar los ritmos, las calidades y los *tempos* cambiantes de esos vínculos, sometidos permanentemente a un desplazamiento y una mutación incalculables; se hace posible así responder creativamente a situaciones que aparecen como el desenlace a veces ínfimo, a veces tangible de las tensiones recíprocas entre procesos humanos.

Esta aprehensión cognitiva, ya no de las meras presencias sino de las figuras –que Elias entiende como las tramas abiertas, inacabadas, precarias, de relaciones renuentes a la determinación, aunque conformadas en un orden jerárquico y durable y, no obstante, dispuestas al encuentro, al azar, a lo espontáneo–, introduce una distancia entre la representación –entre los símbolos– y la realidad, pero suscita también una separación en el tiempo: la figuración de los vínculos los hace aprehensibles tanto en su duración como en su mutación, en su fisonomía evidente y en su destino conjeturable, introduce también, para el sujeto, la posibilidad de aprehenderse a sí mismo como una entidad actuante o no en el seno mismo de esa situación. La experiencia de esta distancia es también la de que existe la alternativa de una modelación del entorno y de las identidades físicas, colectivas e incluso de la propia identidad. Esa distancia engendra además una temporalidad propia, intrínsecamente humana que se expresa en una posibilidad de control y de autocontrol.

Sólo que esta distancia no es una alienación; tampoco una posibilidad de suspender o conjurar las determinaciones del entorno o de la condición pulsional propia. No es la posibilidad de una ruptura con los imperativos de lo social o de la naturaleza misma, sino la posibilidad de inscribirse a través de la aprehensión de patrones y de la formación de símbolos en la trama misma de las determinaciones, de incidir sobre ellas, de constituirse a sí mismo en una fuerza capaz de imponer una inflexión y una orientación a las condiciones imperantes a partir de la elaboración conceptual. Ese es el sentido particular de lo que Elias llama la *emancipación simbólica*: Quizá pudiéramos llamar *emancipación simbólica* de la humanidad a su liberación de la servidumbre de señales mayoritariamente no aprendidas o innatas y la transmisión al predominio de lo pautado mayoritariamente aprendido de la voz para los propósitos de la comunicación (1994: 98).

Así, el reconocimiento innato de patrones, de tramas figurativas, no responde sólo a un modo de aprehender las presencias plenas, los objetos, los seres, sino más bien las "conexiones" entre objetos, las fisonomías cambiantes de los procesos. Pero ese reconocimiento tiene, además, una capacidad autorreflexiva, volverse sobre la propia capacidad de reconocimiento, aprehender los patrones de la aprehensión propia de patrones, reconocer relaciones entre constelaciones dinámicas de relaciones. Ocurre entonces la posibilidad de aprehender andamiajes conceptuales complejos y trasladarlos al orden de la comunicación, convertirlos en materia de diálogo e instrumento, a su vez, para la creación colectiva de vínculos entre sujetos y modos de incidir sobre los procesos, naturales y sociales en su sus niveles también complejos de figuración.

La posibilidad de aprehensión relacional compleja y dinámica, y su alcance autorreflexivo hacen posible la configuración de jerarquías de relaciones entre procesos sociales y de conocimiento incomparables e irreductibles entre sí. La distancia que se abre entre la representación y la realidad es mayor, pero es precisamente este distanciamiento el que hace que la congruencia de estas figuraciones simbólicas y categoriales complejas con los procesos del mundo y de la propia experiencia se acreciente.

Así, quizá un efecto sustancial de la construcción de categorías no es solamente acrecentar la capacidad que tiene el sujeto de integrar los procesos naturales en esas figuraciones; es su capacidad de integrar figuras conceptuales que simbolicen la presencia, la identidad, las relaciones y los procesos cambiantes que inscriben al propio individuo en el campo de los otros, las tensiones de poder que nacen en esos vínculos y el sentido mismo de la acción que surge de la composición figurativa de esas relaciones de poder. Aparece así, en la figura compleja de los vínculos con los otros y con el mundo, la representación de la posición de sí mismo en ese contexto figurado, como una presencia otra, implantada en otro lugar, comprendida desde otra distancia, dotada de otras posibilidades y otras potencias, sometida a equilibrios simbolizables de los poderes, pero entregada también a este flujo no planeado de la vida. La dilación en la acción hecha posible mediante la acción simbólica hace patentes y materia de experiencia los juegos de poder en el horizonte de una constelación de relaciones en devenir. Es más, la acción simbólica misma inscrita en la figuración del diálogo, transforma los equilibrios, se vuelve en sí misma acto de poder. No sólo lo representa, lo expresa, lo hace inteligible, lo aprehende como tensión en los niveles de composición social, sino que es capaz de engendrarlo y transformarlo; pero también lo convierte en factor de modelación de la propia identidad personal. La acción simbólica enlaza la experiencia de poder con las figuras residuales de la experiencia y lo hace intervenir en la creación de síntesis conceptuales: la simbolización del poder y como poder se integra en el proceso cognitivo mismo, tanto en la dimensión íntima como en el intercambio público, se articula con el tiempo vivido, aparece y reaparece también señalando los hábitos de la percepción de los patrones. La experiencia de poder se conjuga en la síntesis cognitiva como posibilidad de control de los otros y de sí mismo, pero también como el resultado de una valoración del propio conocimiento, se conjuga con la experiencia del miedo ante lo que está más allá de los límites de las categorías, y de lo que surge en las situaciones cambiantes en la tensión que rige el deseo, la emoción que nos vincula a los otros.

La acción simbólica tiene vertientes complejas: por una parte, hace posible conjurar la fuerza compulsiva de la urgencia y la necesidad, acrecienta

el control y con ello atenúa la ansiedad y la servidumbre ante la virulencia de la hostilidad del entorno y lo inaprehensible, pero al engendrar y orientar las tensiones de poder crea, a su vez, nuevos límites y redes para el vínculo humano, instaura otras, imprevisibles condiciones para la alarma, para el miedo, hace patentes la fuerza cognitiva de la valoración y de la fe, da su fuerza constitutiva, social e individual, a la fantasía. Nos libera –sugiere Elias– de la tiranía de lo inmediato, hace posible el desarraigo temporal de la espera. La fuerza de lo simbólico crea incesantemente linderos laxos e intemporales para la acción, hace posible la expectación como una meditación sobre la ausencia, y como expresión exaltada de la potencia modeladora del conocimiento. Asimismo, da cabida al miedo, a la fe, al deseo, al temor y al afecto que encuentran su posibilidad de expresarse y, además, de integrarse en la síntesis cognitiva y convertirse en memoria colectiva mediante el acto público de diálogo, determinando también el alcance de lo simbólico en las figuras del poder. Así, la promesa, la amenaza, la servidumbre, a través de la gestión simbólica de la incertidumbre impregnan como juegos de poder el contenido cognitivo inherente al diálogo. El tiempo social, la experiencia, la memoria y la espera, los tiempos de reposo y de compulsión, la fuerza del deseo y la memoria, la capacidad de suspender la urgencia y de inventar un relieve del mundo, se inscriben inextricablemente en la figura colectiva del diálogo. La noción de *control* –más aún, de *autocontrol*– resulta de esta capacidad de síntesis y de aprehensión de las calidades afectivas y cognitivas de figuraciones sociales múltiples, de las composiciones heterogéneas de distanciamiento y compromiso –en los términos del propio Elias.

Así, en el trabajo de Elias, la noción de *síntesis* define la capacidad primordial del proceso cognitivo que ha hecho posible el desarrollo de las fases civilizatorias. Esta noción surge como el producto de una doble aprehensión crítica de las definiciones consagradas tanto por las tradiciones del kantismo como de la imaginación hegeliana: por una parte, Elias ofrece una respuesta negativa, un rechazo a la posición central jugada por la noción de análisis en las concepciones cognitivas en detrimento del desempeño cardinal de la operación de síntesis; por la otra, ensaya una posición positiva, se empeña en reconstruir esta noción de síntesis al confrontarse con la historia misma del concepto. En particular, la visión kantiana parece insuficiente cuando se confina en los bordes de una mera aprehensión interior del sujeto, es un acto cognitivo individual, ceñido por los límites de la sensibilidad y la presentación empírica de los objetos al entendimiento. Por otra parte, desde la vertiente hegeliana, la dinámica inherente de la síntesis, que encuentra su momento culminante, extremo, en la noción de superación [*Aufhebung*], aparece sometida a otras limitaciones y, en particular, al devenir fatal, acaso trágico, de

la idea. No hay cabida en esos órdenes filosóficos para un concepto de síntesis como figura de lo indeterminado, como producto y como condición de un conocimiento cuya fuente es no sólo la experiencia individual sino el saber comunicado generacionalmente, lo que hace que la síntesis desborde enteramente esta historia de confinamientos. De la crítica a esta doble tradición emergerá el concepto de Elias: la síntesis que él califica como *procesual*. Esta síntesis resulta de una creación, recreación y mutación, sometida al tiempo y capaz de hacer posible la inteligibilidad misma de lo temporal, que conjuga una permanente fuerza constructiva de patrones relacionales. Es una operación cualitativamente distinta del análisis. Se revela no como una contraparte de éste –a esa contraparte Elias la llamará más bien *sinopsis*– ni como su complemento, tampoco como una imagen especular o una inversión lógica de las operaciones analíticas. En consecuencia, la síntesis emerge como una operación definible en su singularidad, al margen de las condiciones operatorias del análisis. El dualismo de análisis y síntesis no tiene consistencia, según la mirada de Elias. Entonces ambas operaciones son ajenas a cualquier eje operativo de mutua complementariedad. La síntesis no constituye una estructura cognitiva tributaria de las formas canónicas de composición lógica de la argumentación con base empírica o confinada a la construcción apriorística de las matemáticas, es el recurso de la creación cognitiva –más o menos conforme a la realidad, más o menos entregada a la deriva de la fantasía–. La concepción de síntesis elaborada por Elias edifica jerarquías relacionales que articulan niveles de elaboración y dominios de procedencia heterogéneos, refiere a evidencias de orden diferenciado y reclama formas de comunicación, recursos de memoria, mecanismos de evocación y modos de interpretación diferenciados, que orientan también de manera distinta los modos de acción y los destinos y objetos del control. Esta orientación diferenciada surge de la posibilidad de que, a partir de la complejidad de la síntesis, se puedan crear a la vez recursos más firmes para sustentar el distanciamiento y, por consiguiente, aumentar el control de sí mismo en la medida en que, simultáneamente, se acrecienta el control sobre el entorno.

No obstante, para Elias, la síntesis no está destinada solamente a ahondar el distanciamiento y a hacer más rigurosa la relación de conformidad entre las categorías y la realidad. Puede tener destinos disyuntivos: por una parte, en efecto, hacer más estrecha su capacidad para referir a procesos extrínsecos más allá de los impulsos del propio sujeto –de sus deseos, de sus temores, de sus fantasmas–, capaz también de edificar sus categorías a partir exclusivamente de la reflexión sobre los patrones relacionales que constituyen su experiencia, pero también, por otra parte, la síntesis puede intervenir en la inteligibilidad, la intensificación y la orientación de los afectos y en la cons-

titución de la identidad subjetiva, en la definición de los horizontes íntimos de la subjetividad. Elias parece entonces oponer, por un lado, el conocimiento por congruencia con la realidad, punto de partida para el conocimiento científico y la modificación práctica de la acción eficaz sobre el entorno material, a, por el otro lado, el conocimiento a partir de la fantasía, desapegado de las exigencias de lo real y orientado esencialmente al privilegio de los regímenes de valoración. Estos destinos revelan un desarrollo genético distinto pero también una incidencia diferenciada en las historias culturales, desarrollos que no pueden equipararse, formas de equilibrio y perturbación y de poder, creación de perfiles de subjetividad contrastantes, aunque también condiciones diferenciadas de repliegue y estancamiento.

Más aún, a diferencia de "otras teorías del conocimiento" –Elias insiste– la síntesis no es una operación cognitiva que se restrinja a condiciones o facultades del sujeto. Por el contrario, aquellas síntesis que logran, por una parte, engendrar niveles de síntesis superiores, y por otra, representaciones dotadas de una mayor congruencia con la realidad –lo que en otros contextos se denomina *abstracción*– involucran un vasto entramado de diálogos públicos, una confluencia de múltiples expresiones de experiencias sociales en las heterogéneas figuras de la vida social pero también entre estratos generacionales. Son estos diálogos que se conjugan lo que hace posible eso que Elias ha llamado una *representación simbólica integradora* y que desborda toda posibilidad de síntesis de la experiencia individual y remite tanto al conocimiento engendrado por otros sujetos contemporáneos como al desciframiento y reelaboración de las categorías transmitidas generacionalmente.

Con la transformación de la síntesis y el cuerpo simbólico que la expresa, el espectro de los temores experimenta una drástica metamorfosis a medida que se acrecientan los niveles y las jerarquías sintéticas de distanciamiento y se definen nuevos criterios para la orientación de las acciones, se modifican las estrategias y las finalidades de la búsqueda de seguridad y la naturaleza de las señales de alarma se transforma drásticamente. Estamos –sugiere Elias– ante una vasta e incesante transformación de las figuras de la violencia y del poder, sustentadas enteramente sobre el surgimiento de nuevos patrones simbólicos, mecanismos de memoria, perfiles y estructuras de personalidad y formas de transmisión comunicativa de estos siempre renovados patrones relacionales de nociones que ahondan el efecto del juego civilizatorio.

La noción de *síntesis procesual* transforma así la concepción sobre el vínculo entre lenguaje y mundo y, de manera más restringida, la relación que se establece entre signo y objeto. Para Elias, es evidente que la relación que hace posible la función designativa de los signos surge de un vasto y complejo proceso de síntesis que compromete distintos planos y modos de

funcionamiento del lenguaje, figuras de procesos comunicativos, preservación y transmisión de niveles previos de síntesis categorial transmitidos generacionalmente, pautas de poder socialmente establecidas, participaciones diferenciadas de otros procesos orientados por la afectividad e incluso condiciones biológicas específicas. No hay posibilidad de circunscribir la capacidad del lenguaje de designar rigurosamente "la realidad" sin comprometer este complejo juego de niveles heterogéneos de síntesis que conjugan asimismo los niveles más amplios y diversificados de los vínculos sociales, tanto en el espacio individual y en los niveles más directos de interacción social, como en las difusas mediaciones de las instituciones integradoras globales del espacio colectivo; pero todo ello sin excluir las condiciones y atavismos biológicos que enmarcan las operaciones cognitivas.

Fantasía, olvido y disciplina: poder y civilización

La síntesis se abre así a un dilatado y complejo juego de la memoria en el que se van a definir la orientación de los procesos de figuración social y la configuración particular de las dinámicas de poder, pero también el espectro y la tenacidad silenciosa de los temores y de los saberes, el régimen de la propia experiencia, los perfiles de la intimidad y de los afectos. Como ya hemos señalado, el conocimiento responde así –de acuerdo con Elias–, no sólo a una complejidad creciente de la jerarquía de los niveles de síntesis categorial, sino también a un régimen heterogéneo de olvido, arraigado en una trama no menos heterogénea de silencios, de diálogos expresos o tácitos con los otros en una cauda de signos de sentidos inconmensurables.

No obstante, la desigualdad de los niveles de síntesis categorial, los niveles de articulación de las figuras sociales, las calidades del vínculo entre los sujetos, las respuestas específicas de la afección ante las conductas de los otros y las formas abstractas de la regulación social, además de la autonomía relativa del campo simbólico, conllevan dinámicas imprevisibles de la acción simbólica, abren rutas de pensamiento imposibles de vislumbrar.

Elias parte, en principio, para tratar de elucidar las tensiones en esta composición de planos diversos del comportamiento simbólico, de una relación entre dualismos en apariencia simples y acaso dudosos: desplaza el criterio de verdad dominante en las historias de la ciencia y las teorías del conocimiento –criterio sumamente precario a la luz de la historia cultural de las certezas– y lo sustituye por el de *congruencia con la realidad*. Transforma, en consecuencia, lo que la filosofía del lenguaje concibe como una teoría de la referencia y una concepción de la verdad. Los símbolos, en efecto, tienen

una doble función –dice Elias– por una parte, de *orientación* y por la otra, de comunicación. Por lo tanto, sólo podrían ser eficaces para la orientación si, necesariamente, señalan hacia el mundo, lo marcan, destacan sus relieves, lo hacen surgir en contornos y acentos cambiantes. Esa orientación no es algo simple sino que involucra de manera compleja la trama de acciones y reacciones, las tensiones en las que el sujeto inscribe su voluntad, sus deseos, sus afectos y sus conocimientos para encontrar además, en el calidoscopio de los diálogos y reciprocidades, el sentido de sus propias acciones. Elias relaciona así, de manera estricta, esta propiedad de los símbolos y las categorías con la *posición* del sujeto –elemento de la figuración social– ante los objetos –constituyentes también de la figuración social– y la realidad en su totalidad. Esa posición –como insiste Elias– nunca es la del sujeto que se enfrenta en su autonomía radical a un objeto aislado, a un fenómeno autónomo surgido como un ser propio de la materia indócil de la naturaleza. Por lo tanto, contrariamente a lo que afirman otras teorías del conocimiento, ambos –sujeto y objeto– se engendran y se modelan en el juego inacabado de un conjunto de figuras, de conjuntos de relaciones en devenir, inesperados, del proceso social mismo y éste, a su vez, encuentra puntos claves de inflexión en las pautas propias del proceso simbólico, engendrado en la sucesión histórica de las redes de diálogo. Más aún, en la medida en que todo sujeto depende drásticamente de su *orientación* hacia los otros, hacia el mundo e incluso hacia sí mismo, es decir, en el seno de las configuraciones sociales en general –en particular hacia los juegos de poder– tiende ineludiblemente a establecer entre todos estos factores y su propio saber una relación de *compromiso*, es decir, de fantasía, de flujos afectivos, de intromisión a veces violenta de miedos y deseos.

La fantasía es un recurso singular de la emancipación simbólica ante el mundo. Un recurso al mismo tiempo atávico y extremo, a la vez el más primordial e íntimo medio de sobrevivencia y de placer, pero es también capaz de debilitar la posibilidad de control, adentrarse igualmente en un juego conmovedor entre la memoria y el olvido, someterse al flujo azaroso o revelador de las reminiscencias, o replegarse ante los reclamos de acción inmediata, justa, de los distintos procesos y sujetos del vínculo social. La fantasía es el recurso del compromiso, impregna toda forma de conocimiento que hace significativo el acto mismo de conocer, y se conjuga inadvertidamente en la construcción del distanciamiento. Ambos, compromiso y distanciamiento, una alianza en apariencia paradójica; ineludiblemente fundidos uno en otro, dan lugar sin embargo a modos disyuntivos del control, edifican tiempos, experiencias, intensidades diferentes en la medida en que se enfrentan de manera distinta ante lo amenazante o ante los reclamos de

acción social. Son respuestas simbólicas diferenciadas ante el miedo que reclaman figuras distintas de la subjetividad, pautas distintas de organización de los lenguajes, imperativos disciplinarios también heterogéneos. Pero son igualmente componentes ineludibles de la reflexión que concurren en distintas proporciones y determinan de manera diferenciada el destino de los procesos de síntesis. Más aún –advierte Elias– la frontera entre ellos no sólo es difusa, sino que incluso en sus rasgos menos oscuros escapa en parte a la capacidad cognitiva de los sujetos, puesto que sus perfiles se definen en todos los niveles de figuración de los procesos sociales. Así, los linderos del juego alucinatorio no responden a un mero extravío del sujeto, a perturbaciones de la razón, a extravíos del conocimiento o a exacerbaciones del afecto, como tampoco corresponden sólo a la esfera subjetiva la fuerza, la primacía y el sentido de sus orientaciones pasionales, sino que emergen de esta compleja figuración en la que concurren los juegos de poder, los reclamos de validez de las estructuras de valor, y la capacidad, asumida y significada de las acciones simbólicas para lograr una más firme congruencia con la realidad. Norbert Elias escribe: "El estándar social del conocimiento hace posible, y el estándar social de las normas exigen, en la medida que lo exigen estos estándares, a los miembros de sociedades científicas diferenciar claramente entre sueño y realidad, y que actúen en correspondencia" (1990: 102).

Una doble exigencia emerge aquí de la configuración expresa de los vínculos relacionales del sujeto y el alcance de los niveles de síntesis de su actividad cognitiva y emotiva; a la exigencia de una delimitación estricta de los linderos entre fantasía y realidad se asocia otra: la construcción de un régimen disciplinario que oriente su acción tanto como su disposición y capacidad para el ejercicio del control, propio y de los otros. Elias había ya advertido el papel que juegan los equilibrios de poder en la definición de las fronteras entre la fantasía y lo real y en la definición de la posibilidad de transformar en realidad estas imágenes fantasmales. Así, es evidente que, en la modernidad, el efecto de represión no se da sólo sobre la naturaleza de las acciones sino sobre el acto mismo de la imaginación: se condena socialmente no sólo la acción que podría obedecer a la fantasía, sino a la acción misma de fantasear, y más todavía a la posible preeminencia que se le pueda atribuir al orden de lo fantaseado en la vida cotidiana. Elias, a partir de su particular interpretación de la tópica freudiana, plantea que la relación que se establece entre la fantasía o el sueño y la realidad, determinada por las configuraciones del saber social y los juegos de poder que éstos hacen posibles, define en la respuesta del sujeto cuando menos en dos modos de síntesis de niveles y calidades diferenciales; estos dos niveles responden a las

disyunciones tópicas entre conciencia e inconsciente formuladas por el psicoanálisis. El inconsciente conserva intacta, aunque ajena a la conciencia, la facultad de dar sentido y orientar el acto y el vínculo afectivo del sujeto con la realidad. La fantasía se convierte así en una fuente de orientación simbólica, un modo de síntesis configurado históricamente, un régimen de saber edificado sobre el predominio afectivo, actuante pero irreconocible, que señala el sentido de la acción del sujeto más allá de las síntesis accesibles de la conciencia. Esta fuerza eficaz, aunque velada de la fantasía, cancelada en su acceso a la conciencia, no es sólo una condición de la dinámica propia de la subjetividad, sino una respuesta a un conjunto de niveles de la figuración y de poder del vínculo social; responde al peso histórico y la preeminencia otorgada a cierto tipos de saberes y a cierto grado de congruencia entre lo simbólico y la realidad, pero también a un conjunto de otras síntesis, validadas socialmente, de fantasías sociales admitidas como saberes y comportamientos considerados legítimos desde el estado específico de las tensiones de poder.

> En sociedades de etapas más tardías [es decir, modernas] lo opuesto [al conocimiento surgido del distanciamiento, de la referencia a la realidad] –es decir, el compromiso, la referencia a la fantasía– está sometido a un control mucho más fuerte incluso en el ámbito de la vida privada. Como está menos sustentada que el tesoro público de conocimiento y sus poderosos centinelas, este modo primario de experiencia [*Erlebens*], sin perder su fuerza, se refugia durante el proceso de crecimiento en una capa más o menos reprimida de la estructura de personalidad (1990: 104).

Esta indeterminación sobre las fronteras entre los ámbitos de los símbolos congruentes con la realidad y la fantasía es una condición esencial de la memoria. No obstante, la noción misma de memoria alude a procesos de muy distinta naturaleza. Elias subraya el papel incomparable que juegan cierto tipo de evocaciones de consistencia claramente figurativa en la evocación y que suelen eclipsarse radicalmente en el curso del intercambio lingüístico. La memoria como posibilidad global de conservar y hacer presente los rastros simbólicos de las experiencias propias y ajenas se despliega en un sinnúmero de planos que, a su vez, involucran niveles de síntesis diferenciados. Elias recupera, de una manera indicativa, la noción de símbolos latentes, aparentemente derivada del arsenal psicoanalítico, es decir, se refiere a aquellos procesos de significación cuya presencia se mantiene más allá de los márgenes de la conciencia, para, en ciertas condiciones, surgir desde su propia lógica, con una capacidad de orientación y de modelación

disciplinaria propia, para luego retornar de manera igualmente enigmática, cifrada, oscura, a un ámbito silencioso donde, incluso, parece eludir los esfuerzos de una voluntad cognitiva o la incidencia de la acción simbólica consciente. No obstante, a pesar de su permanencia más allá de la conciencia, los símbolos latentes son una forma peculiar de la memoria. Su aparición en la conciencia tiene rumbos y fuentes impredecibles; a veces reaparecen como producto de la rememoración, a veces irrumpen como el desafío y el estremecimiento de la memoria involuntaria, a veces tejen lógicas ocultas a espaldas de la conciencia que arrastran al sujeto a la experiencia de una inexplicable fascinación o un apego sin causas aparentes, a veces modelan el cuerpo y las sensaciones como una impregnación inadvertida y sin huellas de su origen. Otras veces, la memoria surge de expresiones, historias, narraciones, fulguraciones de la imaginación, jirones de detalles percibidos, fantasías urdidas en su totalidad como un recurso de la propia experiencia, intransferible. A veces, lo que advertimos como recuerdos propios no son sino memorias recobradas e integradas en el propio mundo a partir de las reminiscencias ajenas. Otras memorias surgen de la singularidad de lo vivido o de las síntesis construidas a partir de la propia cognición, otras más son síntesis elaboradas por los otros y asimiladas de manera inadvertida y mecánica en la propia conciencia, e infiltradas en la conciencia inadvertidamente enmascaradas y cifradas en el propio lenguaje, o bien, la memoria acompaña palabras o imágenes señaladas por la fe o la confianza y asumidas íntegramente como signos de la firmeza del vínculo con otro. En ocasiones, la memoria se ancla en la palabra como una materia privilegiada, otras, se modela según las imágenes vagas, fijas y difusas de la evocación, a veces retorna como una mera sensación asociada a un resplandor de la mirada. Las memorias íntimas y las memorias recolectadas de la experiencia pública se funden entre sí en las tramas de lenguaje o en la fisonomía de las imágenes. Este enlace –advierte Elias– es difícilmente discernible. No hay fronteras claras para la memoria propia y la memoria ajena.

Por otra parte, estas figuras de la memoria dejan ver a contraluz la fuerza de las incontables figuras del extravío o del olvido. La relación del comportamiento simbólico con el extravío y el olvido, con la fantasía o con el enrarecimiento de las categorías del saber constituido, no priva de su valor incalculable a la fantasía. Sartre había advertido ya la doble cara de lo imaginario: por una parte, fantasma empobrecido y cerrado, despojo de la percepción y la experiencia; por la otra, creación de una realidad más allá de la exigencia puntual de la situación, resultado de una negación del mundo "como es"; la imaginación aparece así como un objeto que se libra a la modelación más allá de las tiranías de la necesidad y del imperativo de la

acción o el trabajo. La reflexión de Elias parece moverse en los ecos de esa caracterización sartreana cuando aborda el valor radical de la fantasía: la capacidad sorprendente de "imaginar cosas que no existen, acontecimientos que no suceden y comunicarse respecto a ellos" no es sino la manifestación radical de la capacidad humana de elaboración de categorías, síntesis y anticipación temporal de lo que acaso habrá de advenir, pero también de una recreación negativa, crítica y acaso utópica de la realidad misma. Escribe Elias: "de hecho, la fantasía es la hermana gemela de la razón". La fantasía es parte integral del acto cognitivo y está inscrita en el proceso mismo del lenguaje, en su capacidad de significación, en las síntesis que hace posible. Tanto el conocimiento congruente con la realidad, como aquel conocimiento producto de la síntesis cognitiva determinada por las respuestas afectivas, deseos o temores frente a los otros o al entorno y marcada también por una inclinación valorativa, están comprendidos en el proceso de significación y las figuras de interacción simbólica que se expresan en el diálogo. Ambos son recursos de la *emancipación simbólica:*

> Si [la masa de información que nos es comunicada en el intercambio simbólico] es más congruente con la realidad, la llamamos racional. Si la fantasía *supera* la realidad, podemos considerarla irracional, símbolo de miedo y el deseo o utilizar uno o cualquiera de varios términos relacionados. Ambas cosas atestiguan la libertad que han adquirido los humanos por naturaleza para formar imágenes mnemotécnicas de todo lo que tienen al alcance de su conocimiento y cimentarlo firmemente con pautas sonoras específicas. De acuerdo con el conocimiento actual, esta libertad es prácticamente ilimitada (1994: 127).

Pero el diálogo no es sólo una transmisión de conocimiento, también es un recurso para la propagación del olvido, para la exacerbación del vacío de la palabra, para el extravío de la significación. Elias también advierte, aunque quizá sin demasiado énfasis, que la transmisión de la experiencia es objeto de múltiples quebrantamientos. Uno de ellos es la asimetría en el desarrollo de las categorías y de los recursos lingüísticos para expresarlos. Es evidente que el lenguaje no se transforma con el ritmo y el sentido cualitativo de la construcción categorial en los diferentes niveles que ocurre históricamente.

Y si bien, el conocimiento está tan ligado al lenguaje que Elias no duda en afirmar que todo acto de lenguaje es un acto de conocimiento, observa, sin embargo, cómo la transformación del nivel de síntesis en algunos significados no acarrea respuestas concomitantes en el uso del lenguaje y en las condiciones que regulan su estructura. Así, ocurre una cierta "fractura" entre los niveles de síntesis que afectan a una zona del lenguaje y éste como

totalidad. Esta fractura no es sino el punto de partida para un olvido más persistente y más incierto: el olvido de la génesis de las propias categorías, que vuelve ininteligible el sentido de la síntesis categorial y, quizá más oscuramente todavía, vuelve inaccesible el régimen empírico y el fundamento de experiencia que subyace a toda síntesis. Los conceptos quedan amputados del mundo, desarraigados de la experiencia, meras palabras que se entregan a combinaciones cercanas al delirio o a la glosolalia. Privados de sus alcances pragmáticos, despojados de su apego a los cuerpos y a las sensaciones, disuelta su capacidad para orientar el control de la acción colectiva y la propia, y privados de la memoria de su génesis categorial los conceptos persisten y se entregan al intercambio comunicativo aunque vaciados ya de su densidad sintética, privados de memoria, arrasados por el olvido.

> Normalmente no tenemos conciencia del hecho de que nuestras propias formas de pensar y de percibir el mundo están encauzadas por canales específicos a través del lenguaje socialmente regularizado que uno ha hecho propio y que utiliza sin el menor esfuerzo como algo natural. En la medida en que podemos utilizar el lenguaje y el conocimiento tal cual son cuando nos incorporamos en la comunidad de los vivos, no tenemos la menor conciencia del hecho de que se invirtieron en su elaboración el trabajo y la experiencia de generaciones ya difuntas (1994: 181).

Asimismo, entre el trayecto silencioso del pensamiento íntimo y el lenguaje público se abre una brecha momentánea e incalificable, un juego de silencios que se asemeja al olvido en su duración y sus resonancias; pero también se abren fisuras de silencio en la expresividad de las imágenes íntimas y la presencia de evocaciones de la memoria propia, y entre éstas y las imágenes y rótulos tomados del dominio colectivo. Los silencios parecen circular, estar sometidos a un permanente desplazamiento del sentido al transitar –a veces insensiblemente– de un dominio al otro, de un ámbito de categorías y de sensaciones a otro, desde una efusión de las evocaciones, o acentos de la afectividad, a una memoria mecánica o a una reminiscencia que arrastra algún estremecimiento. El lenguaje se revela entonces como una constelación de relaciones en permanente refundación, asentada acaso sobre tramas más o menos estables –las gramáticas– que constituyen cauces difusos para la composición de categorías, afectos, fantasías e invenciones –figuraciones y conjeturas, anticipaciones y derivaciones lógicas o argumentativas–. Ante esta constelación de factores, Elias parece llegar a una conclusión simple aunque de enormes consecuencias: a la simple confesión de la precariedad de nuestras aproximaciones. Admite y advierte, no sin cierta serenidad y llaneza que no deja de resguardar una fuerza crítica radical:

> Nos vemos obligados de nuevo a tomar conciencia de que lenguaje, pensamiento y conocimiento no pueden abordarse como si existieran en compartimentos separados. No pueden considerarse sujeto material de teorías distintas. La especialización no es útil ya. Hace falta una teoría unificada que los abarque a todos (1994: 164).

Este olvido de la génesis tiene otras manifestaciones. El lenguaje revela diversos niveles de síntesis conceptual, experimenta distintos procesos de construcción jerárquica en órdenes "regionales" del lenguaje, en ciertos universos de categorías más que en otros y, no obstante, todos se conjugan en una misma práctica de diálogo. Es claro que las "regiones" designativas y nominativas del lenguaje son más proclives al distanciamiento, lo mismo que todos los recursos del lenguaje orientados a fijar los linderos clasificatorios y las pautas relacionales. En todos ellos se puede apreciar una cierta disposición a integrarse en pautas de síntesis de mayor complejidad jerárquica. No ocurre lo mismo en aquellas categorías que la fenomenología ha llamado propioceptivas o las interioceptivas; tampoco en aquellos ámbitos ligados intrínsecamente a designar la valoración o las dimensiones éticas del discurso. En estos ámbitos del lenguaje, que también están atravesados por criterios categoriales y jerarquías sintéticas, hay una tendencia inherente a estas estructuras internas del lenguaje a replegarse al ámbito de la fantasía. No obstante, estas regiones tan distantes cualitativamente entre sí en su fuerza designativa, en su carga emotiva y en su nivel de síntesis no están nítidamente separadas en el uso lingüístico. Como el propio Elias ha reconocido, los científicos, incluso en sus prácticas más distanciadas, experimentan miedo respecto a sus propios descubrimientos, ansiedad, pugnas, confrontación de valores, arrebatos de fe. Lo mismo ocurre, aunque en sentido contrario, en las dimensiones míticas y afectivas que dan lugar a formas clasificatorias de enorme grado de abstracción, relaciones, apreciaciones y que cumplen con una función orientadora no menos eficazmente que las regiones del lenguaje que exhiben una mayor congruencia con la realidad. De ahí la imagen propuesta por Elias que atribuye al lenguaje esa condición fluida en la que se funden y se confunden en una transformación dinámica todas las expresiones "regionales" del lenguaje: "El idioma es, como proceso, una condición de flujo. El equilibrio entre contenido de sentimiento o fantasía y congruencia con la realidad de un símbolo puede variar en ambas direcciones (1994: 109)."

Por otra parte, esta "regionalidad" interna de las estructuras del lenguaje sugiere tensiones y desarrollos estructurales propios, pero que ocurren de manera desigual en la lengua y se proyectan de forma diferenciada en los

distintos regímenes de diálogo, de poder y de relación en los procesos sociales de distinto nivel: no inciden de igual manera los procesos de lenguaje en el nivel de la nación, o en la estructura de los grupos, ni siquiera en las participaciones dispares entre individuos comprometidos en el diálogo. De ahí, de este "olvido" de la dinámica heterogénea de los niveles de síntesis en el interior del lenguaje mismo y en los distintos procesos de diálogo surge una violenta asimetría de la comprensión recíproca. Elias subraya, al pasar, una consecuencia que habrá de tener repercusiones de largo alcance en la configuración de los vínculos sociales y su dinámica:

> Ocurre que personas que han crecido con conocimientos más ricos y, en muchos aspectos, comparativamente más realistas, de las sociedades más desarrolladas, por regla general no les es fácil comprender que su propio canon de pensamiento y su propia experiencia [*Erleben*] de la naturaleza como un proceso impersonal y sin una finalidad dada, pero estructurado, son un producto tardío de un largo desarrollo. Les es difícil aceptar que grupos humanos cuyo caudal de conocimientos y cuyo espacio de seguridad y control representan una etapa temprana y, por ende, son mucho más limitados, puedan experimentar y comprender el mundo según otro canon (1990: 90-91).

La relación entre lenguaje y memoria permanece enigmática. No hay rastros, signos en el propio lenguaje que señalen las transformaciones cualitativas en el nivel de síntesis, nada que advierta de la complejidad implícita de sus jerarquías. No hay sino sombras, inflexiones, acentos en el diálogo o en la selección léxica o en las inflexiones retóricas, en los usos deícticos de los signos que pueden hacer patente, para una atención aguda y enormemente distanciada respecto del propio lenguaje, estos desarrollos "regionales" de ciertos ámbitos cognitivos del lenguaje. Es posible reconocer, como hace Elias, que "el fondo de un lenguaje contiene de hecho el sedimento de experiencias vividas en el curso de muchas generaciones por muchos individuos distintos y depositadas ahí de una forma simbólica" (1994: 146).

No obstante, el cifrado simbólico de esta memoria permanece inaccesible a los usuarios del lenguaje y acompaña el diálogo con una fuerza velada permanentemente. Las distintas vertientes de la memoria persisten e irrumpen en el lenguaje con un régimen de "latencia" individual y colectiva cuyas claves nos son aún inaccesibles y que –como insiste en señalar Elias– sólo serán reconocibles, si llegan a serlo, a partir de un análisis y comprensión de la complejidad de las figuraciones de la interacción humana. Estamos aún muy lejos de lograrlo.

Sin duda, una de las grandes contribuciones de Elias a la reflexión sobre lo simbólico y el lenguaje es el reconocimiento de la precariedad de nuestra

comprensión y la inutilidad de la especialización, una gran lección de humildad. Ahí radica quizá la crítica más violenta, implacable aunque sutil, a la mayor parte de los autores contemporáneos, aunque en la polémica Elias sea de una gentileza inusual en las confrontaciones intelectuales. Como se habrá de advertir en nuestro recorrido las zonas de sombra que invaden la comprensión de los lenguajes es todavía mucho más significativa que nuestras contribuciones, aunque la de Elias no sea en absoluto de relevancia menor.

BIBLIOGRAFÍA

Elias, Norbert, 1976, *Über den Proceß der Zivilisation*, 2 vols. Frankfurt, Suhrkamp.
_____, 1988, *Über die Zeit*, ed. por Michael Schröter, Frankfurt, Suhrkamp.
_____, 1990, *Engagement und distanzierung*, 2ª ed. Frankfurt, Suhrkamp.
_____, 1994, *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, ed. e introducción de Richard Kilminster, Barcelona, Península.

LA TEORÍA DEL SÍMBOLO DE NORBERT ELIAS Y LA TEORÍA SOCIAL CONTEMPORÁNEA

Adriana Murguía Lores*

Introducción

Tanto lectores ocasionales como estudiosos de la obra de Norbert Elias no pueden dejar de reparar en la escasez –en ocasiones, incluso, total ausencia– de referencias en sus textos a autores clásicos y contemporáneos de la teoría social, así como en la firme negativa del autor a adentrarse en los debates de –como la llamaba él– la corriente principal de la sociología.

Esta decisión, a mi juicio, se tradujo en su obra en una fuente de fortalezas, pero también de debilidades. Fortalezas en la medida en que le permitió concentrarse en desarrollar su programa de investigación alejado de modas intelectuales, alimentando, desde los más diversos ángulos, las principales hipótesis que fundamentan su trabajo, que adquirió así una coherencia y una amplitud excepcionales; aunque esta posición también le impidió reconocer, ya fuera al interior de la tradición sociológica o en otras disciplinas, los aportes de autores y escuelas que habían avanzado, o que estaban abriendo brechas, en el camino que Elias se trazó.

El propósito de estas notas es precisamente destacar algunas de las coincidencias entre su pensamiento y el de otros autores –tanto sociólogos como de otras disciplinas– en el ámbito de la sociología del conocimiento, más específicamente, en su *Teoría del símbolo,* texto que, como se sabe, fue el último ensayo de largo aliento que escribió el autor.

Esta reflexión me parece significativa en un momento en el que se reconoce como uno de los desafíos de la teoría sociológica contemporánea el análisis de la construcción y la transmisión de significados colectivos; tarea en la que la sociología del conocimiento de Elias sin lugar a dudas tiene

* Adriana Murguía Lores es profesora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

mucho que aportar, pero en la que –me parece– no trabajó tan solo como él afirmaba.

Por supuesto, no pretendo que Elias tendría que haber estado al tanto de todos los frentes en los que se avanzaban trabajos teóricos o empíricos con relación al problema de la producción y transmisión de sentido y cotejarlos con sus propias investigaciones. Sin embargo, tanto en *El proceso de la civilización* como en obras posteriores, señala reiteradamente que tanto la forma en que se delimita el objeto de la sociología, como las barreras disciplinarias, se pueden convertir en verdaderos obstáculos para aprehender la complejidad de los fenómenos sociales.

Frente a estas afirmaciones, uno no puede dejar de preguntarse cómo podrían superarse estos obstáculos si los investigadores se mantuvieran tan firmemente dentro de su trinchera como él lo hizo.

I

La *Teoría del símbolo*, el texto *Sobre el tiempo* y el libro de ensayos *Compromiso y distanciamiento* constituyen la trilogía en la que Elias desarrolló su sociología del conocimiento, que tiene como objetivo oponer una alternativa a la filosofía del conocimiento tradicional.

En estas obras reconocemos elementos del método que Elias aplicó a los temas más diversos: una investigación teórico-empírica que cubre largos periodos y que descubre líneas de desarrollo que arrojan luz sobre estructuras fundamentales de la civilización occidental. Encontramos también su polémica constante en contra de dualismos muy arraigados en la ciencia y la filosofía contemporáneas, y que a su juicio sólo son obstáculos para el conocimiento: naturaleza-cultura; individuo-sociedad; sujeto-objeto, entre otros, son binomios cuya pertinencia Elias cuestiona en la medida en que crean fronteras entre las disciplinas que impiden reconocer los vínculos entre lo biológico, lo psicológico y lo social, e impiden, por tanto, producir teorías sociológicas adecuadas.

La sociología del conocimiento que él propone parte de una crítica a la visión que sobre la naturaleza del hombre ha arraigado en Occidente a lo largo del desarrollo de la modernidad y que es, a su juicio, el supuesto erróneo del que parten tanto la epistemología como la teoría de la acción.

El equívoco se inicia, según Elias, en el momento en el que se pretenden separar biología y cultura, cuando no se reconoce que son procesos coevolutivos de la especie. En ese sentido afirma que:

[...] una de las dotaciones biológicas de la especie humana es una capacidad muy amplia para cambiar su forma de vida. Puede que su aspecto más fundamental sea la capacidad casi ilimitada de los grupos humanos para asimilar, almacenar y digerir nuevas experiencias en forma de símbolos [...] No es fácilmente concebible que las innovaciones de los grupos humanos pudiesen cumplir su función si los miembros del grupo no pudiesen comunicarse sobre ellas por medio de cambios adecuados en su equipo de símbolos. Los seres humanos son biológicamente capaces de cambiar la forma de su vida social. Pueden desarrollarse socialmente en virtud de su dotación evolutiva (Elias, 1994: 75).

Elias afirma que no es posible establecer en qué momento de la evolución se inició esta capacidad de cambiar la forma de vida social. Sin embargo, el filósofo de la cultura José Lorite sostiene que es probable que esto ocurriera cuando la sequía del Mioceno obligó a grupos de primates a abandonar su hábitat (hasta entonces arborícola), y a habitar la sabana, para la que sus organismos no eran operativos:

[...] unos primates disminuyeron la activación inmediata de sus redes interpretativas orgánicas en la medida en que empezaron a disponer progresivamente de otros parámetros de interpretación más eficaces para hacer mundo con las cosas de la sabana. Dos dimensiones simétricas se imponen en esta transición. Una, que estos posibles nuevos parámetros interpretativos ya no son exclusivamente orgánicos, aunque estén determinados por imperativos orgánicos [...]. Otra, que en esta alteración hay una invasión de posibles. La aparición de estrategias interpretativas inorgánicas, de activación de las cosas en el mundo por medio de otros parámetros interpretativos, desdobla las cosas en una combinatoria de posibles que antecede su presencia como mundo (Lorite, 1998: 60).

Así comienza el proceso evolutivo que hace del *homo* un ser inacabado, en la medida en que los "parámetros interpretativos" por medio de los cuales éste constituye el mundo son inorgánicos (culturales), preceden al individuo y requieren que cada miembro del grupo adquiera, mediante el aprendizaje, la "reserva semántica" del mismo. Y comienza, por tanto, la inseparable relación entre biología y cultura.

Lorite afirma, asimismo, que es probable que el desarrollo del habla se disparara por la necesidad de comunicar esta reserva semántica, que se hace indispensable para que los miembros de la especie sean capaces de sobrevivir.[1]

---

[1] En un sentido muy similar a Elias, afirma: "es probable que la articulación de la comunicación en habla se realizara en ese espacio de reserva semántica común constituida por lo aprendido,

La capacidad de simbolización de los seres humanos es entonces el resultado de un proceso evolutivo de muy larga duración que nos ha dotado de una estructura biológica que posibilita el desarrollo del lenguaje, vehículo indispensable de los significados colectivos. De esta estructura biogenética, Elias subraya la capacidad de síntesis y la de producir pautas sonoras de una diversidad inagotable. Pero esta estructura biológica tiene que activarse socialmente en un periodo concreto de la maduración del niño si ha de desarrollarse cabalmente.

A este respecto no se puede dejar de mencionar la coincidencia entre este argumento de Elias y el de autores que desde otras disciplinas analizan el lenguaje. Si bien la pregunta sobre hasta qué punto el desarrollo del lenguaje es posible gracias a capacidades neurofisiológicas y hasta dónde por mecanismos sociales es objeto de constantes debates, habría que reconocer que, en torno a la adquisición y la competencia lingüísticas, la relación entre biología y cultura es ampliamente investigada por lingüistas, antropólogos y psicólogos, por mencionar algunos campos. Elias afirma en *Teoría del símbolo* que una de las tesis que la separan decididamente de la teoría del conocimiento tradicional es que "...[el] lenguaje no se enfoca [en su teoría] como una idea desencarnada y etérea de estatus ontológico impreciso, en cuanto a su modo de existencia. Se considera el conocimiento, lo mismo que el lenguaje, una red de símbolos implantados socialmente o si se prefiere, culturalmente, en un espacio fisiológico destinado a su implantación" (Elias, 1994: 176).

Esta afirmación podrían suscribirla sin ningún reparo, por ejemplo, lingüistas que reivindican que el lenguaje tiene una vida biológica, psicológica y cultural. En este sentido, resulta interesante la coincidencia de la posición de Elias con Trevor Pateman, quien afirma que uno de los objetivos de su investigación es establecer una ontología del lenguaje que permite y requiere tanto una psicología como una sociología del mismo. Afirma que su preocupación se centra en definiciones reales del lenguaje; definiciones de la esencia de una cosa, no en definiciones verbales de la misma, y es por tanto una contribución a los argumentos ontológicos del modo de existencia de los lenguajes (Pateman, 1987: 43).

Pateman afirma que el lenguaje es un hecho social (un hecho que precede a cualquier individuo considerado distributivamente –en virtud de una naturaleza compartida– pero que no preexiste a cada individuo considerado

---

que no correspondía a estructuras orgánicas heredadas y que, no obstante, había que comunicar para sobrevivir [...] El habla surge en la necesidad imperiosa de decir algo que otros grupos de primates no tenían para decir" (Lorite, 1998: 61).

colectivamente –en virtud de su pertenencia a una comunidad–), pero que este hecho social no es un hecho lingüístico (la clase de hecho para el que se puede escribir una gramática o una regla gramática).

Siguiendo a Chomsky, sostiene que el lenguaje es un fenómeno natural, es decir, que tiene propiedades esenciales y replicables; que es posible especificar estas propiedades, así como que existen constreñimientos innatos a las posibles clases de lenguaje. Estos constreñimientos existen porque la evolución de la especie ha implicado el desarrollo de un "bioprograma" que posibilita el lenguaje específico de la especie.[2]

Sin embargo, Pateman afirma que el reconocimiento del componente natural del lenguaje no excluye la pertinencia de la sociolingüística –es decir, de teorías sobre los componentes sociales y políticos de los lenguajes– sino que solamente la constriñe, al afirmar que el lenguaje no se agota en los elementos culturales de las prácticas lingüísticas: las convenciones, las reglas, el conocimiento común; todos aquellos elementos que constituyen el arbitrario simbólico y que han sido ampliamente analizados por los sociólogos no son suficientes para explicar la realidad del lenguaje.

Pateman considera que la sociolingüística requiere una concepción adecuada de la naturaleza del hombre, y rechaza, con un argumento similar al de Elias, que lo "propiamente humano" se opone a "lo natural". Elias afirma que:

> La herencia animal de los humanos aporta un firme vínculo de las ciencias sociales con las biológicas. Estas últimas no pueden legitimar su propia existencia como grupo de ciencias relativamente autónomas sin remitirse al proceso de evolución, pero este mismo dio origen a un proceso de distinto tipo, a un proceso social que no entraña cambios evolutivos de tipo genético, es decir, de la especie humana. La naturaleza aportó la matriz, pero la matriz permite cambios sin límites identificables. La multitud de lenguajes específicos de grupo es un ejemplo de la maleabilidad de la matriz (Elias, 1984: 72).

---

[2] Aquí habría que señalar que si bien Elias reconoce la existencia de este "bioprograma", solamente se refiere a la capacidad de síntesis y a la de producir una variedad infinita de pautas sonoras, lo que parece muy pobre en comparación con las hipótesis de la ciencia cognitiva y la lingüística contemporáneas.

II

Otro de los blancos de constante crítica de Elias en relación con la visión sobre la naturaleza del hombre que fundamenta importantes tradiciones filosóficas y de las ciencias sociales, es la que inicia la duda cartesiana sobre la relación entre el conocimiento y el mundo, que puede desembocar en afirmaciones tan radicales como las de algunos pensadores posmodernos en el sentido de que no se puede conocer la realidad porque no existe realidad que conocer.

A mi juicio, Elias acierta en subrayar que la crítica a estas afirmaciones se convierte en una necesidad de la sociología contemporánea, pero habría que reconocer que los clásicos mismos la iniciaron. Ni Durkheim ni Weber dudaron de la facticidad del mundo. Es más, los fundadores de la sociología otorgaron estatuto de realidad a hechos sociales en un sentido similar al que lo hace Elias.

Por supuesto, la posición de Durkheim a este respecto es mucho más fuerte, e inicia una de las polémicas centrales de la tradición sociológica: si existen o no realidades sociales emergentes diferentes a los individuos que componen la sociedad.

En *Las formas elementales de la vida religiosa* se encuentra ya plenamente desarrollada la concepción durkheimiana sobre la centralidad de los procesos de simbolización para la vida social. Ahí Durkheim afirma que "...las representaciones colectivas [...] aunque puramente ideales [...] actúan como si fueran reales [...] determinan la conducta del hombre con la misma necesidad que las fuerzas físicas: en el reino de lo social [...] la idea constituye la realidad" (Durkheim: 1991: 237).

Aunque Elias no llega al extremo de afirmar que las ideas constituyen la realidad social, reconoce, como Durkheim, tanto la autonomía que éstas adquieren con relación a los individuos, como el que algunas representaciones colectivas se imponen con tal fuerza que las colectividades las "naturalizan", olvidando su origen social y otorgándoles una realidad que aparece entonces ajena a la simbolización que les dio origen. Así por ejemplo, en su estudio *Sobre el tiempo,* afirma:

> El enigma del "tiempo", el uso del concepto que parece otorgar al "tiempo" una existencia autónoma, es sin duda un claro ejemplo de la manera en que un símbolo muy usado se libera de todos los datos observables para adquirir, en el lenguaje y en el pensamiento humanos, una vida propia, y que está relacionada con que el "tiempo" junto con otra serie de instituciones sociales, son relativamente independientes de cada individuo, aunque no de los hombres en conjunto como sociedad o humanidad (Elias, 1997: 135).

Ahora bien, si encontramos importantes coincidencias en la concepciones de Elias y Durkheim en relación a la producción de significados sociales, existe también una diferencia importante. Durkheim considera que el espacio de producción y reproducción simbólicas es la acción ritual, que está radicalmente separada de lo profano, de la vida cotidiana, y en ese sentido, las representaciones sociales alcanzan una importante autonomía de la estructura social.[3] Elias, en cambio, sostiene que en la producción de símbolos interviene inveteradamente la necesidad práctica, y a este respecto su postura se acerca más a la de Weber.

Es también en la sociología de la religión en donde Weber desarrolla más ampliamente sus ideas sobre el papel de la cultura (en un sentido amplio, como la significación que de manera necesaria subyace a todo lo social) en la sociedad. En este sentido, en la introducción a la *Ética económica de las religiones universales,* Weber afirma: "Son los intereses (materiales e ideales) no las ideas, los que gobiernan directamente la acción de los hombres. Pero las 'imágenes del mundo', las cuales están constituidas por ideas, actuaron a menudo como guardagujas que determinaron las vías por las que la dinámica de los intereses movió a la acción" (Weber, 1992: 247).

Weber concluye que las ideas religiosas propician una cierta actitud práctica (los límites típico-ideales serían el alejamiento del mundo o la transformación de éste). Durkheim, en cambio, sostiene que el mundo de lo sagrado y lo profano se encuentran completamente separados. A mi juicio las conclusiones de Elias en torno al lugar (o los lugares) de producción simbólica se acercan más a Weber.

Ambos parecen coincidir en el sentido de que el proceso de racionalización y el "desencantamiento del mundo" han traído consigo (en palabras de Elias, el cambio en la relación entre compromiso y distanciamiento del hombre en relación con la naturaleza) un "vaciamiento de sentido" de amplios ámbitos de la vida individual y social.

Elias va aún más allá al afirmar en sus ensayos sobre *Compromiso y distanciamiento* que si el grado de distanciamiento que el hombre ha logrado en su relación con la naturaleza le ha permitido adquirir conocimientos objetivos sobre ésta, es precisamente el compromiso en que se encuentra inmerso en

---

[3] En este sentido, Durkheim afirma: "una vez que un primer caudal de representaciones ha sido constituido de tal modo [...] dichas representaciones [...] se transforman en realidades autónomas que gozan de una vida propia [... que] tienen por causas inmediatas otras representaciones colectivas y no tal o cual carácter de la estructura social" (1951: 129).

relación con la sociedad lo que le impide obtener una concepción sobre ésta más ajustada a la realidad. En ese sentido afirma, por ejemplo, que

> [...] las doctrinas sociales de nuestro tiempo poseen algunas de las funciones y características que las religiones tuvieron en épocas anteriores [...] Son ricas en emociones y fantasías, pero, en comparación, pobres en su ajustamiento con la realidad. Suelen ser expresadas mediante fórmulas mágicas, que a menudo están muy ritualizadas y poseen un intenso valor emocional [... pero] a pesar de todas las similitudes, existe una diferencia entre las religiones sobrenaturales y las doctrinas sociales: las primeras no pueden ser sometidas a un examen de ajustamiento a la realidad, las segundas sí (Elias, 1990: 123).

A decir de Elias, en la medida en que la mirada del hombre sobre la sociedad sea más distante se podrán aminorar la emoción y el ritual y los símbolos con los que se la representa se corresponderán en mayor medida con la realidad gracias a la acumulación y transmisión de conocimientos. Es decir, el distanciamiento permitirá que entre los símbolos y la realidad haya una adecuación progresiva.

Aquí es en donde la distancia con Durkheim es mayor: para este último, el ritual y la emoción no se pueden erradicar de la vida social, y la verdad de los símbolos con que se representa a la sociedad no radica en una realidad exterior a ellos.[4]

III

En el apartado anterior revisé la concepción de Elias en torno a la relación entre conocimiento y realidad. En cuanto a la posibilidad del conocimiento, la crítica de Elias se dirige a la visión kantiana que parte de un individuo cuya conciencia solitaria se enfrenta al mundo por conocer. En este esquema el conocimiento es posible porque nuestra conciencia posee categorías anteriores a la experiencia, "un punto de partida universal que se repite de modo permanente, una especie de inicio del conocer" (Elias; 1997: 15).

Para rastrear la crítica a las categorías del entendimiento kantianas podríamos también volver a los clásicos de nuestra disciplina. En su obra está planteada ya la idea de su carácter social. Tanto Weber como Durkheim

---

[4] Para una recuperación contemporánea de la concepción durkheimiana, véase la propuesta de Jeffrey Alexander para una *Sociología cultural* (Alexander, 2000).

coinciden con Kant en que las categorías ordenan la experiencia, pero éstas no son un *a priori* de la conciencia individual, son un producto social.

Pero si las categorías tienen un origen social, Durkheim se pregunta:

> [...] si únicamente están hechas para expresar cosas sociales, no podrían, según parece, extenderse a los otros reinos más que por convención. Así, en tanto nos sirven para pensar el mundo físico o biológico, ellas no podrían tener más que el valor de los símbolos artificiales, prácticamente útiles quizá, pero sin relación con la realidad. Se volvería pues, por otro camino, al nominalismo y al empirismo" (Durkheim, 1991: 21).

Aquí resulta interesante rescatar la coincidencia –otra vez– entre Durkheim y Elias en su rechazo al empirismo y al nominalismo. La respuesta de Durkheim es bien conocida: su realismo social. Las categorías tienen una existencia real en la medida en que son una expresión de la sociedad, que es "una realidad específica [...] forma parte de la naturaleza, es su manifestación más alta" (Durkheim; 1991: 21).

Elias, por su parte, afirma que los hombres son la única especie que vive en un mundo no de cuatro, sino de cinco dimensiones. La quinta dimensión se constituye precisamente por los símbolos por medio de los cuales los hombres se orientan en el mundo, se comunican entre ellos y producen conocimiento sobre la realidad. La dimensión simbólica, entonces, se superpone a la realidad natural.

Ahora bien, esta dimensión simbólica sólo se puede comprender cuando se la aborda con un enfoque procesual que abarque largos periodos, como flujo; no como si existiera fuera del tiempo y separada de la forma en que el hombre está en la naturaleza.

En este sentido me parece que Elias no reconoce que este enfoque procesual constituyó uno de los ejes de la construcción teórica weberiana. La forma en que abordó Weber el problema de la racionalización coincide en muchos puntos con la suya: la racionalización la concibe como un proceso de cambio que mantiene una misma dirección durante un largo periodo. Pero –y aquí la coincidencia entre ambos autores es completa– este desarrollo[5] en ningún sentido implica progreso, ni tampoco acercarse a una meta predeterminada, sino que:

---

[5] Resulta importante señalar la diferencia que establece Elias entre evolución y desarrollo. La evolución implica un cambio para la especie (como en el caso de la adquisición de la estructura biogenética que posibilita el lenguaje). El desarrollo no implica cambios genéticos, y puede en

> [...] los esquemas de comportamiento (y de pensamiento) de nuestra sociedad [...] no pueden entenderse en virtud de fines humanos generales y ahistóricos, sino como resultado de un proceso histórico, derivado del sentido general de la historia occidental, de las formas específicas de relación que se producen en tal proceso, y de las fuerzas de las interdependencias que en él se transforman y se constituyen (Elias, 1989: 526).

Lo que sí ha significado el proceso de racionalización es un creciente sentimiento de los individuos de la distancia que los separa de la naturaleza y de los otros. Este proceso ha desembocado, afirma Elias, en la concepción que tenemos los hombres modernos de nuestra individualidad como un muro que nos separa de la naturaleza y de los otros, cuando en realidad no se puede explicar a los individuos separados de la sociedad: los procesos psicogenéticos y sociogenéticos se deben estudiar en su constante relación. Su separación en las teorías del conocimiento tradicional es un reflejo del fuerte compromiso que han adquirido los hombres durante el proceso civilizatorio con concepciones de la razón y el individuo que responden más a el "contenido ideológico" de estas teorías que a la realidad que descubre la investigación procesual de las figuraciones sociales.

IV

Hasta ahora he mencionado la crítica de Elias a las concepciones prevalecientes sobre el lenguaje, el conocimiento y la razón. En este punto resulta importante destacar que Elias considera que éstos constituyen un complejo de conocimiento sustancialmente idéntico. Las tres palabras en realidad se refieren a la capacidad de producir, almacenar y utilizar símbolos, y la única diferencia radica en que hablar, conocer y entender se refieren a las tres funciones que cumplen los símbolos: el lenguaje se refiere a la función de los símbolos como medio de comunicación; el conocimiento, a su posibilidad de actuar como medios de orientación; la razón (o el pensamiento), a su función como medios de investigación.

A Elias le parece que estudiar cada una de estas funciones por separado es un error de las ciencias y la filosofía contemporáneas. En este complejo de

---

muchos casos ser reversible, como en el caso del control social (que se convierte en autocontrol) de la violencia. El proceso de racionalización en Occidente entonces, sería un proceso de desarrollo, no un proceso evolutivo.

conocimiento radica la singularidad evolutiva de la especie humana; la que la dota de una capacidad de supervivencia superior a la de cualquier otra especie.

Aquí encontramos otra vez confluencias entre la postura de Elias y otros autores. Pienso concretamente en John Searle, quien en su texto *La construcción de la realidad social,* establece una relación entre lenguaje, conocimiento y pensamiento similar a la de Elias. El lenguaje –afirma– es epistémicamente indispensable y estructura la conciencia. El trasfondo de conocimiento que posee toda sociedad adopta necesariamente una forma lingüística y es este trasfondo el que permite no sólo la interpretación semántica, sino también la interpretación sensitiva. El lenguaje tiene entonces primacía lógica sobre todas las instituciones humanas. Ahora bien, este trasfondo adquiere no sólo una forma lingüística, sino una forma narrativa más que conceptual. Nos explicamos el mundo y a nosotros mismos a través de narraciones.

La importancia de la narrativa para la creación de sentido es afirmada por filósofos, psicólogos, lingüistas y sociólogos contemporáneos, aunque está ya presente en la noción de mimesis de Aristóteles.

En este sentido, el psicólogo Jerome Brunner afirma que

> [...] la viabilidad de una cultura radica en su capacidad para resolver conflictos, para explicar las diferencias y renegociar los significados comunes. Los "significados negociados" considerados esenciales por los antropólogos sociales o los críticos culturales para la conducción de la cultura son posibles porque el aparato narrativo permite manejar simultáneamente lo canónico y lo excepcional. Por tanto, si una cultura debe poseer una serie de normas, también tiene que tener una serie de procedimientos interpretativos que permitan comprender la desviación de esas normas dentro de patrones establecidos. Es la narración y la interpretación narrativas las que permiten lograr esta clase de significado[6] (Bruner, 1990: 47).

Sin embargo, la *Teoría del símbolo* de Elias parece muy alejada de estas reflexiones contemporáneas, ya que se mantiene en el nivel de la reflexión sobre la relación de un símbolo (un concepto, un nombre) y su significado, y en ocasiones parece desconocer las aportaciones que significó el "giro pragmatico" en la filosofía del lenguaje y la teoría social.[7]

---

[6] Entre las características de la narrativa que la hacen tan eficaz para la producción de significado, Bruner resalta: su secuencialidad; el hecho de que, el que sea verdadera o no, no afecta su poder; el hecho de que crea vínculos entre lo ordinario y lo excepcional y su carácter dramático.

[7] En una de las contadísimas menciones a la obra de otros autores, en *Teoría del símbolo* Elias afirma, sorprendentemente, que tanto Weber como Habermas parten de la concepción kantiana

V

En la introducción a la *Teoría del símbolo* Richard Kilminster afirma que para Elias "los trabajos de otros que actuaban de una forma distinta dentro de tradiciones sociológicas distintas en el mismo campo tenían para él un interés secundario. Dejaba a los lectores la tarea de comprobar la compatibilidad con su propio paradigma de conceptos y hallazgos desarrollados en otra parte" (Kilminster, 1994: 9).

El objetivo de este trabajo ha sido precisamente ese, porque considero que las penetrantes aportaciones de Elias a los problemas abordados en este trabajo no pueden sino enriquecerse al relacionarlas con la obra de otros autores.

Este me parece un hecho con el que Elias estaba de acuerdo –su insistencia en derribar las barreras disciplinarias, por ejemplo, me parece muy clara al respecto– pero que no siempre puso en práctica. Será tarea de quienes estamos convencidos del valor de su obra avanzar en ese sentido.

Bibliografía

Alexander, Jeffrey, 2000, *Sociología cultural,* Barcelona, Anthropos.
Bruner, Jerome, 1990, *Acts of meaning,* Harvard U. Press.
Durkheim, Émile, 1951, *Sociología y filosofía,* Ed. Guillermo Kraft Limitada, Buenos Aires.
_____, 1991, *Las formas elementales de la vida religiosa,* Colofón, México.
Elias, Norbert. 1987, *El proceso de la civilización,* FCE, México.
_____, 1990, *Compromiso y distanciamiento,* Península, Madrid.
_____, 1994, *Teoría del símbolo,* Península, Madrid.
_____, 1997, *Sobre el tiempo,* FCE, México.
Kilminster, Richard, 1994, "Introducción del editor", en Norbert Elias, *Teoría del símbolo,* Península, Madrid.
Lorite, José, 1998, "Estructura y mecanismos de la cultura", en D. Sobrevilla (ed.), *Enciclopedia iberoamericana de filosofía de la cultura,* vol. XV. Trotta, Madrid.
Pateman, Trevor, 1987, *Language in mind and language in society,* Claredon Press, Oxford.
Searle, John, 1995, *La construcción de la realidad social,* Paidós, México.
Weber, Max, 1992, *Ensayos sobre sociología de la religión,* Taurus, Madrid.

de la conciencia individual que se enfrenta al mundo por conocer, cuando, como es bien sabido, Habermas hace en la *Teoría de la acción comunicativa* una amplia crítica de la filosofía de la conciencia weberiana.